

Laval théologique et philosophique



VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*

Jean Richard

Volume 33, numéro 2, 1977

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705614ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705614ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Richard, J. (1977). Compte rendu de [VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(2), 206–211.
<https://doi.org/10.7202/705614ar>

quel, il peut toutefois aider aussi plus d'un « profane », pourvu qu'il soit sérieux et curieux de renouvellement. Ce commentaire sera spécialement précieux pour tant de clercs ou de chrétiens engagés dans l'apostolat et la recherche du sens exact du message chrétien à travers l'Histoire. Il est à la fois très ouvert et très équilibré, loin des exagérations de type politique qui se font selon des schémas faciles de « gauche » et de « droite » ! On peut dire, en résumé, qu'il est un appel — que l'on souhaite voir écouté — à la prudence et surtout à la « déapologétisation », ainsi qu'à la « déconfessionnalisation » ; à la « dé-politisation » abusive, aussi, des sujets qui sont abordés dans cette histoire récente et brûlante des décennies envisagées. Il nous faut bien voir que de nombreuses questions capitales s'y posent encore, dont les instruments permettant d'avancer une réponse équilibrée ne sont pas ou suffisamment employés ou encore non créés, dans des domaines cependant névralgiques.

En bref : un instrument de travail réalisé par des compétences qui, sans être « désengagées » pour autant, n'en manifestent pas moins le souci de ne pas être partisans, en idéologisant le message qu'ils nous ont apporté comme historiens. L'esprit y est libérateur et particulièrement nécessaire à une heure où chez certains chrétiens — d'un bord comme de l'autre —, se perpétuent des thèses *démodées*, ou s'en construisent d'autres qui, sous couvert de science, ne sont qu'idéologies mystificatrices (de quelque lieu politique qu'elles viennent). La simple, mais si passionnée et si « gonflée » par les media, « affaire Lefèvre » le montre assez. Pour terminer voici la Table des Matières : *Chapitre 1. Les Églises comme sociétés religieuses*, par Claude Langlois et Jean-Marie Mayeur. . . 11 : 1. Institutions et pouvoirs. . . ; 2. Lieux de culte. . 20; 3. Rites et obligations. . 29; 4. Églises et Etat. . 31. *Chapitre 2. La Religion vécue*, par Claude Langlois. . 41: 1. Pratique religieuse, vie sacramentaire et fêtes liturgiques. . . 42; 2. Catéchisme, prédication, missions. . . 49; 3. Dévotions, œuvres et mouvements. . 57; 4. Permanence et transformations de la religion populaire. . 64. *Chapitre 3. Vie intellectuelle et vie spirituelle*, par Claude Savart. . 73. 1. La pensée religieuse et les courants théologiques. . 73; 2. La diversité des spiritualités. . 86; 3. Affrontements et conflits. . 97. *Chapitre 4. Les Églises dans la Société*, par Jean-Marie Mayeur. . . 109. 1. Églises et vie sociale. . 109; 2. Catholicisme social et christianisme social. . 116;

3. Les attitudes politiques. . 125; 4. Les Missions. . 136. *Chapitre 5. Les Églises contestées*, par Etienne Fouilloux. . 143. 1. Anticléricalisme et irréligion. . 143; 2. La contestation interne : les sectes et les petites églises. . 158; 3. Contestation mutuelle et œcuménisme. . 170. *Chapitre 6. Problèmes et propositions*, par Jean Baubérot et Claude Langlois. . 185. 1. Diachronie et synchronie : les dimensions de l'histoire religieuse. . 188; 2. Histoire religieuse quantitative et approches monographiques. . 197; 3. Le discours religieux : idéologie et méthode d'analyse. . 206; 4. Du discours religieux aux sociétés religieuses. . 200. *Chapitre 7. Instruments de travail et sources*. . 231. 1. Instruments de travail. . 231; 2. Sources. . 242; 3. Bibliothèques spécialisées et centres de recherches. . 257. *Bibliographie Générale* . . 263.

J.-D. ROBERT

Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*. Coll. « Cogitatio Fidei », 77, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, (13.5 × 21.5 cm), 620 pages.

Dans le regain d'actualité de la pensée nietzschéenne, un fait remarquable est qu'elle suscite l'intérêt des théologiens autant que des philosophes. Aux uns comme aux autres, l'ouvrage magistral de P. Valadier présente un ensemble de documents, d'analyses et d'interprétations qui seront des plus utiles. Il aborde Nietzsche sous l'angle de sa critique de la tradition religieuse chrétienne. Or c'est là le point de vue où l'on doit se placer pour comprendre la proclamation de la mort de Dieu chez Nietzsche. Car le Dieu qu'il récuse n'est pas simplement le Dieu des philosophes et des religions, c'est bien le Dieu chrétien. Et voilà pourquoi Nietzsche est sans doute le plus radical de tous les athées modernes. Par ailleurs, cette perspective sur la pensée nietzschéenne n'intéresse pas seulement les théologiens. Valadier montre justement ici l'insuffisance d'une analyse de la pensée critique de Nietzsche qui se limite au cadre de la tradition philosophique, comme si cette critique ne visait que la déconstruction du dualisme métaphysique. Le mal métaphysique de l'Occident a des racines religieuses, pense Nietzsche. Lui-même se sent physiquement et psychologiquement malade d'une éducation héritée de la tradition chrétienne, et c'est à partir de son expé-

rience personnelle qu'il réfléchit sur la destinée de l'Occident. Pas surprenant dès lors qu'il s'attaque constamment au christianisme : « C'est à l'instinct théologique que je fais la guerre, écrit-il dans *L'Antichrist* : j'ai trouvé sa trace partout. » Étudier Nietzsche sous l'angle de sa critique du christianisme ce n'est donc pas seulement considérer une dimension de son œuvre : c'est aller directement au cœur, à la source même de sa pensée.

Il est assez rare de pouvoir lire aujourd'hui un ouvrage d'un tel souffle, aussi bien construit, d'une telle unité malgré la grande complexité des documents analysés. Pour y parvenir, Valadier a dû pénétrer jusqu'au cœur de la pensée de Nietzsche et organiser à partir de là tous les fragments de ses écrits. Si cette pensée de Nietzsche s'unifie dans une intuition fondamentale, elle est cependant loin d'être systématique, tout au contraire. Le plan que nous propose ici Valadier n'a donc rien de cogent. Chaque chapitre circonscrit un aspect bien déterminé de la critique nietzschéenne et l'explore à fond. La suite des chapitres s'organise alors en trois grandes parties. La première porte sur différentes formes de christianisme latent que flaire Nietzsche sous la sécularisation et l'athéisme des temps modernes. On passe ensuite au cœur même du problème : une analyse généalogique du christianisme dans ses éléments fondamentaux que sont les personnages-clés du prêtre, de Paul et de Jésus. Enfin, la troisième partie, beaucoup plus brève, rassemble et poursuit certaines réflexions de Nietzsche sur le dépassement du christianisme. Cette simple démarche de l'auteur nous fait bien voir le véritable enjeu de la critique nietzschéenne. C'est de la crise des temps modernes qu'il s'agit. D'après Nietzsche, cette crise consiste essentiellement dans le déclin du christianisme, qui avait jusque-là formé l'Occident. Mais quel sera l'issue de cette crise ? Un simple succédané du christianisme, où les mêmes valeurs se retrouveront sous une forme sécularisée ou athée ? Ce qu'espère Nietzsche, ce pour quoi il lutte, ce dont il prépare l'avènement, c'est tout au contraire la naissance d'un homme nouveau, complètement libéré de toute marque chrétienne.

La première partie s'ouvre sur une analyse de la *Première Considération Intempestive*, un pamphlet paru en 1873, s'attaquant violemment à l'ouvrage de D. F. Strauss, *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*. Strauss tentait là de justifier sa position et d'élucider les fondements de la tentative de démythisation qu'il avait entreprise

dans sa *Vie de Jésus*. Il le faisait dans la forme d'une véritable confession, en décrivant l'itéraire spirituel qui l'avait amené à abandonner la vieille foi chrétienne de son enfance pour adopter celle du monde moderne, toute inspirée de la science. C'est à cette nouvelle foi scientifique que s'en prend ici Nietzsche. Il reproche à cette religion de la science sa superficialité. En voulant tout rationaliser, elle évacue le mystère et le tragique de l'existence. Elle évite donc par là les questions fondamentales, les grands problèmes de l'existence. Finalement, dans cette nouvelle foi scientifique, Nietzsche reconnaît la divinisation de l'homme : c'est l'homme qui est constitué mesure de tout dans l'univers ; c'est à l'homme que tout le reste est rapporté ; et il s'agit plus concrètement ici de l'homme contemporain, tel qu'il apparaît comme aboutissement du processus historique. Au terme de ce chapitre, un point ressort avec évidence : l'athéisme de Nietzsche n'a rien de commun avec le positivisme. Par ailleurs, certains traits explicités ici font déjà entrevoir le sens de sa critique du christianisme proprement dit.

Avec le second chapitre, on passe de l'analyse de la *Première Intempestive* à celle de la *Troisième*, consacrée à Schopenhauer, le maître avoué de Nietzsche. Sans doute, était-ce déjà à partir de Schopenhauer que Nietzsche critiquait si vertement la foi nouvelle proclamée par Strauss. Aussi, reconnaît-il ici le mérite de Schopenhauer d'avoir posé le problème de la valeur de l'existence, de l'avoir posé de façon globale, et de l'avoir posé à partir d'une authentique expérience de la vie qui n'exclut ni la souffrance ni l'irrationnel. C'est en cela précisément que consiste son athéisme, dans une sorte de désacralisation, i.e. de désinterprétation de l'existence, dans la dénégation de tous les gens conférés arbitrairement à l'existence par la croyance religieuse jusque dans ses formes sécularisées. Et pourtant Nietzsche décèle encore chez Schopenhauer lui-même les traces d'une appréhension chrétienne de l'homme et du monde. Il flaire ce christianisme latent dans le pessimisme même du philosophe, qui lui fait porter un jugement dépréciateur sur le monde et qui lui fait poser au principe de toute la négation de la volonté, la négation du vouloir-vivre. Finalement ce pessimisme s'explique encore ici par la survalorisation de l'homme, auquel on rapporte tout et qu'on érige au-dessus du monde, comme juge de la finalité du monde et du but de l'existence.

Le troisième chapitre, portant sur la réforme et la révolution, est le plus discutable. L'inten-

tion de l'auteur est claire. Il s'agit de montrer ici la persistance du christianisme dans l'organisation sociale et les institutions politiques du monde moderne. On voit difficilement cependant comment on peut ainsi bloquer dans un même chapitre la réforme luthérienne et la révolution française. D'autant plus que Nietzsche ne considère pas tant la réforme comme défense de la liberté dans l'Église, mais bien plutôt comme revendication de la primauté de la foi sur les œuvres. L'étude sur Luther cadrerait beaucoup mieux alors avec celle du cinquième chapitre sur saint Paul. Quant à la pensée sociale de Nietzsche, développée en ce chapitre III, nous y reviendrons plus loin, car il semble bien que ce soit là le point le plus faible tant chez Nietzsche que dans le commentaire de Valadier.

Avec le chapitre IV, on aborde la seconde partie de l'ouvrage, qui porte cette fois directement sur le christianisme dans ses formes historiques et manifestes. Ce quatrième chapitre présente lui-même une critique de la figure du prêtre, telle qu'elle se dégage tout spécialement de *La Généalogie de la Morale*. Valadier insiste d'abord sur la méthode généalogique, caractéristique de la critique nietzschéenne. L'analyse généalogique présente quelque analogie avec la psychanalyse, pour autant qu'elle cherche elle-même à dévoiler quelque chose de caché sous ce qui est dit. Or cette réalité cachée, c'est ici la volonté elle-même, à l'origine de toute affirmation comme de toute négation. Les questions qui amorcent l'analyse généalogique seront donc du type de celles-ci : que cherche au juste la volonté quand elle cherche un sens ? que veut-elle quand elle veut la croyance ? pourquoi adhère-t-elle à tel système de valeurs plutôt qu'à tel autre ? La méthode généalogique, on le voit, convient tout particulièrement au domaine de la morale. Et c'est bien là aussi le champ d'étude préféré de Nietzsche. À la suite de Schopenhauer, il s'intéresse à la morale de l'homme moderne. Il se demande comment celui-ci en est venu à adopter un tel système de valeurs. Au cours de cette démarche généalogique, Nietzsche est amené à exhumer les fondements religieux et chrétiens de la morale occidentale, de sorte que la *Généalogie* devient tout autant généalogie de la religion que de la morale elle-même.

On voit dès lors comment une analyse généalogique de la morale conduit à une analyse du prêtre. Nietzsche le considère en effet comme le principal pédagogue de l'Occident ; c'est sous

son influence que s'est formée la morale moderne. Or dans cette analyse nietzschéenne, le prêtre est lui-même défini par l'idéal ascétique, lequel, écrit Nietzsche, « a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénérescence. » L'idéal ascétique apparaît d'abord, en effet, comme refus, négation des instincts, des passions, de toutes ces forces inconscientes de vie auxquelles l'individu résiste comme à quelque chose de mauvais et de diabolique. Pourtant, d'après Nietzsche, toutes ces forces constituent la part la plus saine, la plus vitale, la plus créatrice de nous-mêmes ; tandis que ce qui en nous leur résiste est la partie la plus faible et dégénérée. Mais c'est toujours par instinct vital qu'on nie et qu'on refuse. L'idéal ascétique catalyse donc toutes les forces réactives de l'individu. Et finalement, la lutte qui se livre chez l'ascète est bien celle de la vie contre la vie. Même s'il ne se trouve pas aussi explicitement chez Valadier, il semble qu'on pourrait risquer le commentaire suivant. Les forces pulsionnelles jaillissant du plus profond de la vie menacent l'individu en tant qu'unité consciente, en pleine possession de lui-même. Celui-ci résistera donc en se réclamant de l'idéal ascétique. Mais c'est là le fait de la volonté faible — de l'homme de peu de foi ! L'idéal inverse de la volonté de puissance consisterait, d'après Nietzsche, dans la pleine affirmation, dans le plein acquiescement à ce flot vital, seule vraie source créatrice et régénératrice, même si l'individu devait en être désintégré. De toute façon, le prêtre sera lui-même considéré comme le représentant par excellence, la personification même de cet idéal ascétique, qui aura présidé à toute la tradition morale de l'Occident.

L'analyse généalogique poursuit son cours pour s'appliquer aux origines mêmes du christianisme. Et c'est là l'objet du chapitre V, sur « L'invention du christianisme ». Pour Nietzsche, l'inventeur du christianisme n'est nul autre que Paul. Mais Paul se trouve considéré ici dans le contexte de deux mouvements religieux opposés, le judaïsme et le paganisme. D'après Nietzsche, le judaïsme proprement dit remonte à l'exil et il est fortement marqué par le sacerdoce. Avec l'exil, en effet, les prêtres deviennent les nouveaux leaders du peuple, qu'ils éduquent à l'obéissance à la Loi, source de salut. A cette Loi, Paul était lui-même fermement attaché, tout en constatant son incapacité à s'y conformer parfaitement. Ce qu'il découvre subitement sur le chemin de Damas, c'est l'anéantissement de la Loi par la mort de Jésus. Et avec la

Loi, c'est aussi la chair et le péché qui se trouvent anéantis. On retrouve donc jusqu'ici l'idéal ascétique, puisque toutes les forces qui luttent contre l'esprit sont elles-mêmes éliminées avec la chair. Le christianisme devient alors religion de salut. L'homme n'y est toujours préoccupé que de lui-même, cherchant à guérir sa maladie. Il n'a pas le courage d'accepter le mal et la mort qui sont pourtant des éléments constitutifs de la réalité. Et le signe le plus manifeste de cette faiblesse de volonté est qu'on place alors son salut en un autre, en Jésus le Rédempteur. À cette faiblesse malade du judéo-christianisme, Nietzsche oppose la santé et la force du paganisme. Est vraiment païen selon lui celui qui acquiesce par un oui sans réticence à toute vie comme à toute réalité. Il reconnaît cependant dans le paganisme grec un certain christianisme latent. Ainsi, déjà chez Socrate, la dimension rationnelle de l'homme se trouve exaltée au détriment des instincts et des passions. Le paganisme antique porte donc déjà des traces de faiblesse qui annoncent sa dégénérescence prochaine dans le christianisme.

Au terme de cette enquête généalogique, nous parvenons avec le chapitre VI à la source des sources, à la personne même de Jésus et à son « gai message ». Dans le christianisme traditionnel, Nietzsche voit une radicale perversion de l'Évangile. Il s'attachera donc pour sa part à reconstituer l'authentique message de Jésus. Ce que représente essentiellement Jésus, c'est la religion du oui. Il ne peut être compris lui-même que sur le fond du judaïsme ambiant, qui sous l'influence sacerdotale avait creusé un abîme entre le Dieu trois fois saint et l'homme pécheur. C'est cet abîme, cette distance infinie que supprime Jésus, et c'est là le sens fondamental de son message : « l'accord et la transition de Dieu à l'homme ». Tel est le sens tout particulièrement de sa prédication du Royaume : il est vain et illusoire d'aller chercher très loin l'idéal ; le véritable Royaume est tout proche, sa présence est en l'homme au plus intime de lui-même. Mais c'est par sa pratique plus encore que par sa prédication que Jésus annonce son message. Et elle consiste à s'ouvrir à la réalité tout entière, sans s'y opposer, dans le sentiment de s'ouvrir ainsi à la divinité elle-même. Toute relation proprement personnelle à Dieu et à la volonté divine se trouve par là même exclue. Selon cette interprétation nietzschéenne, le sentiment de filiation divine consiste à sentir toutes choses comme familières et proches ou encore à saisir la surabondance vivante, aimante, paternelle, de la réalité.

Un tel Jésus est évidemment assez différent de celui que nous a légué la tradition chrétienne. On peut alors se demander où Nietzsche lui-même a bien pu le découvrir. Sans doute, comme le note bien justement Valadier, procède-t-il ici à une lecture généalogique plutôt qu'exégétique du corpus scripturaire. De sorte que ce Jésus apparaît finalement comme une élaboration intéressante, qui nous renseigne beaucoup plus sur la pensée de Nietzsche que sur les origines du christianisme.

Au terme de cette seconde partie de l'ouvrage, l'analyse des principaux éléments de la critique nietzschéenne du christianisme est accomplie pour l'essentiel. La troisième partie — les deux derniers chapitres du volume — reprendra d'abord certains thèmes pour les développer davantage : le caractère négatif et inhibitif de la morale chrétienne, les avatars séculaires du christianisme, la proclamation de la mort de Dieu chez Nietzsche. Mais l'objectif plus spécifique de cette troisième partie est, nous l'avons vu, de laisser entrevoir la voie d'un dépassement du christianisme. Ce que vise Nietzsche en effet est un véritable renversement des valeurs. Et l'avènement de cet homme nouveau, défini par des valeurs opposées aux valeurs chrétiennes, s'exprime chez lui de différentes façons, par différents symboles. C'est l'avènement du *surhomme*, défini lui-même par la volonté de puissance, la volonté créatrice, la volonté de dire oui à la réalité tout entière, à la nouveauté, à l'inconnu. C'est aussi l'*éternel retour*, principe de la pensée affirmative, la doctrine éducatrice de l'homme nouveau, qui conteste tous les buts et tous les sens qu'on a imposés arbitrairement à l'existence. Cette pensée affirmative prendra même chez Nietzsche une nouvelle expression religieuse. Ce sera une reprise du *polythéisme* païen, le pluralisme des dieux correspondant mieux à l'infinie diversité des points de vue sur le réel. Ce sera surtout la nouvelle doctrine du dieu *Dionysos*, qui représente tout ce que le christianisme a refusé, qui constitue l'exact opposé du Dieu crucifié prêché par Paul.

Dans son Introduction, Valadier disait son propos de tenter une véritable rencontre avec Nietzsche, rencontre qui suppose d'une part la distance de l'objectivité et d'autre part la confrontation avec sa propre expérience subjective, avec son propre engagement de foi. En conclusion cependant, notre auteur ne semble plus retenir que le premier objectif, qu'il se félicite d'avoir atteint : « Notre méthode a consisté à

suivre d'aussi près que possible la pensée de Nietzsche concernant le christianisme, telle qu'elle s'exprime dans les textes. » Effectivement, le quatrième chapitre sur le prêtre est le seul qui s'achève avec une réaction critique de Valadier sur la pensée qu'il vient d'exposer. Sans doute, l'accent mis ici sur l'objectivité se justifie-t-il à la suite de plusieurs commentaires récents plus soucieux d'« interpréter » que de « lire » vraiment les textes. Sans doute aussi Valadier s'est-il donné pour tâche principale de « comprendre » les textes et de nous les faire comprendre, nous laissant, à nous ses lecteurs, le soin d'en « juger ». On ne peut là-dessus que lui savoir gré de la confiance qu'il nous fait et lui être reconnaissant pour la lecture limpide qu'il nous propose de Nietzsche. Chaque lecteur est donc renvoyé à lui-même pour conclure, pour réagir, pour compléter la rencontre. C'est ce que je tenterai de faire brièvement pour ma part, en précisant immédiatement la position bien particulière d'où je parlerai, celle du théologien.

Un premier trait qu'il faut noter, c'est le caractère radical de cette critique nietzschéenne. Ici, l'échappatoire n'est plus possible d'une distinction entre foi et religion. On ne peut plus dire que c'est à la religion que s'adresse la critique, alors que la foi authentique s'en tire indemne. Car c'est vraiment aux valeurs chrétiennes comme telles que s'en prend directement Nietzsche. Il s'oppose précisément à ce renversement des valeurs typiquement judéo-chrétien, selon lequel le riche et le puissant sont méprisés comme impies, tandis que le pauvre et le faible sont exaltés comme justes et saints. Finalement, c'est contre la folie de la croix que proteste Nietzsche, cette folie qui prétend que Dieu lui-même s'abaisse jusqu'à s'identifier au plus misérable des hommes, pour que ce crucifié soit alors élevé au rang de Fils, entraînant avec lui toute la masse des faibles. C'est, bien entendu, par la puissance et par la grâce de Dieu que les humbles sont ainsi exaltés. D'où la notion du salut au centre de la foi chrétienne. Ici encore Nietzsche s'oppose énergiquement à la volonté souffrante du prêtre qui attend la libération d'un autre qu'elle, alors que la rédemption authentique consiste selon lui dans le vouloir qui se veut lui-même pour aboutir à la volonté de puissance. Aussi est-ce là le principal reproche qu'il adresse à Paul, d'avoir fait du christianisme une religion de salut. Nietzsche s'en prend donc directement à la foi chrétienne au salut. Mais il s'oppose aussi à l'autre dimension

essentielle du christianisme qu'est l'amour de Dieu et du prochain. À la base de cette opposition, il y a sa contestation de la valeur personnelle de l'individu, valeur typiquement chrétienne. Voilà pourquoi Nietzsche ne peut concevoir un salut sous forme de vie éternelle octroyée à la personne individuelle comme telle. Voilà pourquoi il ne peut pas non plus concevoir un Dieu personnel entrant en relation d'amour paternel et filial avec l'homme. Le terme idéal de la destinée humaine consiste alors dans la fusion de l'individu au tout de la Vie universelle, et non plus dans la communauté personnelle du Royaume.

Dans l'exposé de la pensée de Nietzsche selon l'optique de la méthode généalogique, nous avons insisté surtout sur l'aspect psychologique et moral de sa critique de la volonté faible à la source de la foi chrétienne. Il nous faut mentionner maintenant un autre aspect beaucoup plus ambigu, qui constitue comme la conséquence ou le correspondant socio-politique du premier. Nietzsche en effet ne parle pas seulement de la volonté faible, il parle aussi de la classe faible des esclaves; il ne parle pas que de la volonté de puissance, il parle aussi de la classe dominante des forts, des maîtres. Et chaque fois, c'est dans le style de l'aristocratie le plus pur, pour mépriser les faibles et exalter les puissants. D'où sa hargne contre le judéo-christianisme qui, nous l'avons vu, procède ici au renversement des valeurs sociales. Aussi Nietzsche identifiera-t-il le christianisme avec le soulèvement des esclaves contre l'aristocratie païenne gréco-romaine. Dans la révolution française, il verra encore une dernière révolution d'esclaves. Plus généralement même, il reconnaîtra l'esprit du christianisme à l'œuvre dans tous les socialismes modernes, dans tous les mouvements de réhabilitation des classes pauvres et faibles. Qu'une telle dépréciation du pauvre, qu'une telle exaltation du puissant — avec sa contrepartie qu'est le maintien de l'esclavage — nous répugne tant aujourd'hui, c'est là sans doute le signe du triomphe des valeurs chrétiennes dans le domaine social. La lecture de Nietzsche nous fait voir en tout cas plus clairement que jamais toutes les affinités entre le christianisme et le socialisme, fût-il marxiste.

Par ce renversement des valeurs chrétiennes, Nietzsche vise donc la restauration du paganisme gréco-romain. Et c'est par là qu'il permet une saine confrontation où la foi chrétienne se découvre dans son originalité propre, où elle se redécouvre comme scandale et folie, ce qu'elle

est toujours portée à oublier. Mais il n'y a pas chez Nietzsche que ces jugements de valeur antichrétiens. Il y a aussi la très riche expérience d'une vie longuement mûrie au contact de la souffrance. Il y a les intuitions profondes, les fines analyses, les symboles poétiques. . . C'est tout cela que nous fait entrevoir l'excellent ouvrage de Valadier, et c'est à tout cela qu'il nous donne accès en nous introduisant aux textes de Nietzsche.

Jean RICHARD

Paul VALADIER, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Coll. « Les écrivains devant Dieu », Desclée de Brouwer, 1975, (12,5 × 19,5 cm), 157 pages.

Après la publication de son ouvrage magistral, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paul Valadier était tout désigné pour présenter le Nietzsche de la collection « Les écrivains devant Dieu ». C'est ce que nous trouvons dans ce petit livre, qui constituera sans doute pour plusieurs professeurs et étudiants un excellent instrument de travail. L'exposé sur Nietzsche tient en moins d'une centaine de pages, des pages extrêmement denses, où l'on retrouve presque tout l'essentiel du gros ouvrage. Les matières sont présentées bien différemment cependant, dans un ordre beaucoup plus systématique. En partant cette fois de l'expérience radicale vécue par Nietzsche, Valadier rappelle les principaux thèmes de la réflexion du philosophe, en passant à travers les divers éléments de sa critique de la croyance chrétienne, pour aboutir enfin à la nouvelle aurore du « gai savoir ».

Le premier chapitre porte sur l'homme Nietzsche aux prises avec la question religieuse. Toute son œuvre écrite se présente comme une explication soutenue avec le christianisme. Il importe donc de retracer l'évolution religieuse de Nietzsche, à partir de ses premières années de ferveur jusqu'à la rupture de la vingtaine, à l'époque de ses études universitaires. Nietzsche a vraiment connu et vécu un christianisme où l'expérience religieuse intérieure était fortement accentuée. La rupture avec ce passé religieux en sera d'autant plus sentie comme un déchirement intérieur. Cette rupture s'impose à lui cependant comme une exigence. Elle signifie le détachement de toutes les certitudes traditionnelles pour le risque de l'aventure hors des

sentiers battus vers de nouvelles aurores. C'est d'ailleurs sous ce signe de la rupture et du détachement que Nietzsche passera toute sa vie : séparation de sa partie, séparation de l'univers des philologues et de l'Université elle-même, séparations de personnes chères, etc. La rupture de l'athéisme nietzschéen a donc une signification qui dépasse de beaucoup le strict champ de la religion. C'est la dénonciation de toutes les fausses évidences, de toutes les illusions qui masquent la réalité. Elle inclut une critique de la logique, pour dénoncer par exemple l'identification des purs concepts de « cause » et d'« effet » à la réalité elle-même, à la chose « en soi ». Elle inclut aussi une critique de la morale, pour autant que celle-ci distingue nettement entre le bien et le mal, alors que l'essence même de l'acte échappe à notre jugement tout autant que l'essence des choses à nos concepts.

On entrevoit dès lors quelle sera la critique nietzschéenne de la foi chrétienne : la croyance y sera dénoncée en tant qu'illusion. Le second chapitre présente de façon succincte et minutieuse les différents aspects de cette critique du christianisme chez Nietzsche. Celui-ci s'attaque d'abord à l'interprétation théo-téléologique du monde et de l'existence humaine, d'après laquelle l'évolution et l'organisation du monde est ordonnée à l'homme comme à sa fin. L'existence humaine prend ainsi, croit-on, tout son sens et toute sa valeur. Mais c'est là, proteste Nietzsche, une pure illusion, car l'univers n'est pas plus ordonné à l'existence humaine que l'être à la raison humaine : la réalité de l'univers est incommensurable, sans commune mesure avec l'homme. Nietzsche ne se contente pas cependant de démasquer l'illusion, il cherche aussi sa motivation profonde : qu'est-ce qui en nous veut cette illusion qu'est la croyance religieuse ? Cette motivation, il la trouve dans la faiblesse de la volonté qui ne peut supporter l'horreur qu'inspire la vision d'un monde tout autre que l'homme, sans rapport avec l'homme, indifférent à l'homme. Voilà ce qui incite l'homme à vouloir la vérité à tout prix, à s'ancrer dans une certitude religieuse pour y calmer son angoisse devant le monde. Le dogme se trouve par là dénoncé comme le masque d'une volonté faible. Mais il y a aussi la morale chrétienne. Le rigorisme de cette morale fondée sur le renoncement s'explique par cette même crainte d'une nature inconnue, non maîtrisée. Il s'agit alors de la puissance vitale — avec tous les instincts qu'elle comporte — que chacun ressent dans son propre corps. La volonté faible réagit là en-